

Beata Kowalska

Uniwersytet Jagielloński

OBYWATELSTWO I PŁEĆ NA BLISKIM WSCHODZIE NA PRZYKŁADZIE HASZYMIDZKIEGO KRÓLESTWA JORDANII

Wprowadzenie

Obywatelstwo jest traktowane jako nieodłączny atrybut każdej osoby. Pytanie o nie pojawia się w wielu kwestionariuszach zaraz po pytaniach o wiek, płeć czy kolor oczu. Najczęściej odpowiadamy niemal automatycznie. Rzadko uświadamiamy sobie, jak wiele teoretycznych problemów definicja obywatelstwa z sobą niesie.

Termin ten najczęściej określa prawną więź jednostki z państwem. Na jej mocy obywatel nabywa nie tylko określone uprawnienia, ale także obowiązki. Wszystkie kwestie związane z obywatelstwem, a zwłaszcza sposoby jego nabywania czy utraty, należą do kompetencji państwa, choć niektóre aspekty, szczególnie te odnoszące się do bezpaństwowości czy wielokrotnego obywatelstwa, reguluje prawo międzynarodowe.

Interesująca nas kategoria teoretyczna nie jest jednak jednorodna. Wystarczy rzut oka na historię, by uświadomić sobie, jak odmienne prawa i obowiązki niosło z sobą obywatelstwo dla poszczególnych grup mieszkańców w różnych okresach historycznych. W czasach władzy absolutnej jedynym obywatelem był monarcha: „Uczestnictwo w wolnych i równych instytucjach jest dopiero częścią najnowszej historii, a absolutyzm, gdzie jedyną publiczną osobą był król, był jedynym, dominującym systemem” (Tétreault 2000: 71). Z czasem mianem obywateli określa się większość dorosłych. Anthony Giddens (2007: 21–22) zauważa, że wzajemnie zależne kategorie narodowego państwa i obywatelstwa są nieodłącznie związane z procesem modernizacji. Angielski socjolog pisze:

Terminem „nowoczesność” będę się posługiwał w bardzo ogólnym znaczeniu jako kategorią odnoszącą się do instytucji i wzorów zachowań, których początki sięgają końca

europiejskiego feudalizmu, chociaż znaczący wzrost ich realnego wpływu zaznaczył się z całą intensywnością dopiero w dwudziestym wieku. Za odpowiednik nowoczesności można z grubsza przyjąć „świat uprzemysłowiony”, pamiętając jednak, że industrializm nie jest jedynym wymiarem instytucjonalnym. (...) Jej drugim wymiarem jest kapitalizm, czyli system wytwarzania dóbr, którego elementami są konkurencja rynkowa i urynkwienie. Oba te wymiary nowoczesności można analitycznie oddzielić od instytucji nadzoru, podstawy niesłuchanego rozwoju władzy organizacyjnej, jaka jest związana z nowoczesnym życiem społecznym (...). Nowoczesność wytwarza specyficzne formy społecznienia, z których najdonioślejszą jest państwo narodowe.

Jego obywatele są autonomicznymi i – jak ujmują przedstawiciele klasycznej myśli politycznej (por. Bellamy 2008) – abstrakcyjnymi jednostkami. Prawo państwowe powinno być neutralne wobec płci, pochodzenia etnicznego, rasowego czy klasowego. Jednak jak spojrzymy na obywatelstwo nie tylko przez pryzmat aktów legislacyjnych, ale także praktyki, widzimy skomplikowany spłot elementów politycznych, ekonomicznych i kulturowych, który odmiennie sytuuje jednostki wobec prawa. Kategorią odsłaniającą najwięcej takich odmienności jest płeć.

Czynniki kształtujące pojęcie obywatelstwa na Bliskim Wschodzie

Prawodawstwo poszczególnych państw regionu, sankcjonując tradycyjne rozwiązania prawne (np. prawa plemienne) czy religijne zwyczaje i wartości, bezpośrednio bądź pośrednio oddziałuje na życie kobiet oraz ich dostęp do edukacji i zatrudnienia, wzmacnia lub osłabia pozycję kobiety w rodzinie.

Chociaż prawo państwowe najczęściej deklaruje równość płci, to jednocześnie potwierdza znaczenie szariatu¹ jako punktu odniesienia w relacjach między kobietami i mężczyznami w społeczeństwie. Nassef Nassar, odwołując się do swoich badań porównawczych nad prawodawstwem regionu, zauważa, że możemy podzielić je na trzy grupy (za: Yazbeck 1998; Yamani 1996):

- **tradycyjne** (m.in. Kuwejt, Emiraty Arabskie, Bahrajn, Katar, Sudan), w których kobieta definiowana jest poprzez rolę żony i matki, a zatem jej społeczna tożsamość wynika z miejsca w rodzinnej strukturze;

¹ Na muzułmańskie prawo składa się zbiór zasad i przepisów porządkujących zarówno wierzenia i postawy moralne, jak i działania w sferze działań świeckich wyznawców islamu. Głównymi źródłami szariatu jest Koran i *sunna* (tradycja proroka Mahometa). Z czasem uzupełniono je o analogię prawniczą (*kijas*) i powszechną zgodę prawników co do interpretacji danej kwestii (*idżma*). Istnieją cztery główne szkoły prawa sunnickiego i jedna szyickiego. Różnice między nimi dotyczą sposobów interpretacji źródeł prawa i metodologii badań prawnych.

- **progresywne** (m.in. Syria, Irak, Algieria), które poza rolą matki i żony otwierają przed kobietami, jako wykształconymi obywatelkami, sferę publiczną;
- **akomodacyjne** (Egipt i Maroko), choć gwarantują kobiecie wiele możliwości w życiu społecznym, politycznym czy ekonomicznym, to jednocześnie nie podważają prawa islamskiego.

Prawo religijne reguluje przede wszystkim kwestie związane ze statusem cywilnym, takie jak: małżeństwo, rozwód, opieka nad dziećmi czy dziedziczenie. Gdy weźmiemy pod uwagę historyczny kontekst powstawania szariatu, nie może dziwić jego konserwatywny – z dzisiejszej perspektywy – charakter. John Esposito, jeden z czołowych znawców omawianej problematyki, pisze:

Muzułmańskie prawo jest proceduralnie konserwatywne. W X wieku większość uczonych-prawników ustaliła, że proces tworzenia prawa zastał zakończony. Niezależną interpretację uznano za już niepotrzebną. Odtąd rolą prawników jest podążanie bądź imitowanie rozwiązań doktrynalnych uznanych szkół muzułmańskiego prawa (1982: 10–11).

Gdy „bramy wielkiego wysiłku” były zamykane – jak obrazowo tłumaczy się proces kodyfikacji prawa – do rozwiązań koranicznych dodano lokalne tradycje, takie jak zasłona czy odosobnienie (por. Esposito 1982). Pomimo tego na uwagę zasługuje innowacyjny, dynamiczny i egalitarny charakter wielu rozwiązań prawnych, zwłaszcza na tle ówczesnych praktyk regionu. I tutaj zarysowują się główne linie sporu we współczesnej debacie prawnej w świecie muzułmańskim, sporu o ducha bądź literę prawa. Dla jednych przenikająca Koran idea egalitaryzmu oznacza odrzucenie wszystkich tych teorii i praktyk, które dyskryminowałyby kobiety², wielu innych uważa hierarchiczny i patriarchalny charakter relacji między kobietą a mężczyzną za integralną część kulturowego dziedzictwa. Szariat, choć pozostaje głównym punktem odniesienia w tworzeniu porządku prawnego, nie jest jego jedyną inspiracją. Ważnymi źródłami pozostają ciągle: lokalne prawa zwyczajowe (najczęściej kodeksy plemienne) oraz wpływy zewnętrzne. Z jednej strony rozwiązania otomańskie, z instytucją

² Dlatego Leila Ahmed w *Kobiecie i płci w islamie* (1992: 65–66) pisze: „Nawet, jeśli islam zinstytucjonalizował małżeństwo jako seksualną hierarchię, w swoim głosie etycznym – którego zdawali się nie słyszeć przywódcy i twórcy prawa – konsekwentnie podkreślał znaczenie duchowego i etycznego wymiaru człowieczeństwa oraz równości wszystkich jednostek. (...) Niewątpliwa obecność etycznego egalitaryzmu wyjaśnia, dlaczego muzułmańskie kobiety często twierdzą – ku zdumieniu niemuzułmanów – że islam nie jest seksistowski. One słusznie słyszą i czytają w świętych tekstach przesłanie odmienne od tego, które słyszeli twórcy i przedstawiciele ortodoksyjnego, androcentrycznego islamu”.

milletu³, która kwestie związane między innymi z prawem rodzinnym oddawała pod kompetencje sądów religijnych poszczególnych wspólnot, z drugiej – rozwiązania prawne inspirowane europejskimi kodeksami kolonialnych potęg, które sprawowały kontrolę na danym terytorium (przede wszystkim Wielkiej Brytanii i Francji).

Pośród innych czynników zewnętrznych warto wspomnieć o istotnym znaczeniu presji o charakterze międzynarodowym ze strony takich instytucji, jak ONZ czy Agencja do spraw Rozwoju, a także świadomość krytyki muzułmańskich instytucji rodzinnych w świecie Zachodu czy osiągnięcia w działaniach na rzecz równości na Zachodzie (por. Yazbeck 1998). Postanowienia Konwencji w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet (CEDAW) oraz Platforma Pekińska są – jak zobaczymy – ważnymi argumentami w dyskusji o nierówności prawnej kobiet w regionie.

Teorie i praktyki obywatelstwa odbijają zróżnicowane procesy o charakterze społecznym i kulturowym. Analiza ich jednak daleko wykracza poza ramy objętości tego artykułu. Warto jednak wspomnieć o wpływie, jaki na teorie obywatelstwa, zwłaszcza w kontekście odmiennego usytuowania wobec prawa kobiet i mężczyzn, wywarły doświadczenie kolonialne i zmagania o suwerenność. Wyzwolenie dyskryminowanych kobiet traktowano jako istotny element misji cywilizacyjnej Zachodu w świecie islamu, a wiktoriańska wizja kobiecości była nie tylko modelem, ale także miarą kulturowego postępu. Badaczka egipska, Leila Ahmed zwraca uwagę na zaadaptowanie w dyskursie kolonialnym feministycznego języka. „By stworzyć aurę moralnego usprawiedliwienia, wiktoriański establishment kolonialny zawłaszczył feministyczny język w służbie podporządkowania religii i kultury Innych mężczyzn, zwłaszcza islamu. W tym samym czasie zwalczał feminizm we własnych społecznościach”⁴ (Ahmed 1992: 152).

Założenie dotyczące istnienia nieodłącznego związku między rodzimą kulturą (religią w szczególności) a podrzędnym statusem kobiety zakładało, że jedynym sposobem emancypacji jest odrzucenie własnej formacji kulturowej (por. Graham-Brown 1988). Najlepszą ilustracją muzułmańskiej reakcji

³ Millet: system organizacyjny w imperium osmańskim przyznający religiom niemuzułmańskim daleko idącą autonomię. Każda uznana przez państwo wspólnota miała zatwierdzonego przez sułtana przywódcę (w przypadku społeczności chrześcijańskich był to biskup), który – często wraz z radą starszych – wydawał wyroki w imieniu panującego.

⁴ Przykładem opisywanej przez Leilę Ahmed hipokryzji była działalność Konsula Generalnego Wielkiej Brytanii w Egipcie, Lorda Cromera. Odwołując się do idei praw kobiet, promował on zrzucenie przez Egipcjanki zasłon. Jednocześnie był prezesem Męskiej Ligi przeciwko Emancypacji w swoim kraju (Ahmed 1992: 153).

na tak prowadzoną politykę kolonialną jest stosunek do zasłony, zachodniego symbolu niższości kulturowej islamu i podrzędności kobiety. Zasłona dla wielu muzułmańskich kobiet jako symbol oporu i dumy z własnej kultury stała punktem starcia między kolonialną władzą a ruchem niepodległościowym.

Ruch na rzecz zmiany statusu kobiety w rodzinie i społeczeństwie narodził się w krajach arabskich na przełomie XIX i XX wieku. Od początku żądał spełnienia postulatów kobiecych w ramach niepodległych państw. Ten historyczny związek między feminizmem i nacjonalizmem na Bliskim Wschodzie, czerpiący swą siłę ze wspólnej walki o niezawisłość, jednocześnie w imię narodowych celów blokował systematyczną refleksję nad kulturowymi i społecznymi mechanizmami odtwarzającymi hierarchiczny charakter ról płciowych, który mógłby stać się punktem wyjścia reformy prawa w kierunku bardziej egalitarnych stosunków genderowych (por. Kandiyoti 1996: 8).

Dlatego znana badaczka Deniz Kandiyoti w swoim studium *Gendering Middle East* pisze:

Udział kobiet w ruchu niepodległościowym miał skomplikowany i często sprzeczny wewnętrznie charakter. Z jednej strony ruch nacjonalistyczny zachęcał kobiety do pełnego uczestnictwa w życiu publicznym jako pełnoprawne aktorki narodowej sceny: matki, nauczycielki, pracowniczki, a nawet wojowniczk. A z drugiej strony potwierdzał granice kulturowo akceptowanego zachowania kobiet i wywierał presję na kobiety, by artykułowały swoje interesy w ramach akceptowanego nacjonalistycznego dyskursu. W tym znaczeniu, feministki nigdy nie były autonomiczne w swoich żądaniach, pozostając skrzepowane całą siecią zależności, które je produkowały (1996: 9).

Często próby zmiany hierarchicznych relacji między płciami interpretowano jako atak na religię i naród, a uczestnictwo kobiet w antykolonialnych zmaganiach „nie zmieniło męskiego zdania o naturze kobiet i właściwym miejscu w społeczeństwie, ponieważ męska dominacja i kobiece podporządkowanie były zbyt głęboko osadzone w narodowej tożsamości” – pisze w kontekście sytuacji w Algierii Mary Ann Tétreault (2000: 80).

Ideolodzy nacjonalistyczni, choć podkreślali wyjątkową pozycję kobiety – od niej zależało przetrwanie narodu i kultury – to w imię konieczności zachowania jedności ponad wszelkimi podziałami uniemożliwiali artykułowanie kobiecych postulatów. Kobiety – jak stwierdza Shahin Gerami – stały się narzędziem „przywracania utraconej godności w postkolonialnym świecie” (1996: 187). W swoim interesującym studium na temat teorii genderowej w fundamentalizmie zwraca uwagę, że „po odejściu zachodnich władców, państwo stało się najwyższym gwarantem społecznego porządku, którego moralne podstawy symbolizowane były przez kobiety” (ibidem: 187). Znana marokańska socjolożka Fatima Mernissi uważa, że wraz ze zniesieniem nie-

wolnictwa tylko kobiety i mniejszości mogły być testem dla modernizującego się państwa. Dlatego właśnie większość debaty o demokracji w muzułmańskim świecie nieustannie obraca się wokół zapalnej kwestii wyzwolenia kobiet (por. Mernissi 1992). Założenie, że islam jest podstawowym wyznacznikiem tożsamości na Bliskim Wschodzie, nie tylko wpływało na równościowe postulaty, ale i na styl dyskusji o prawach kobiet. Odkrywanie emancypacyjnego charakteru zwyczajów i praktyk kulturowych miało służyć z jednej strony odparciu międzynarodowej krytyki, z drugiej – przeciwstawić się fundamentalistycznym tendencjom dążącym do stworzenia jednolitej religijnej interpretacji sytuacji kobiet.

Ożywienie religijne, które stało się udziałem wielu wspólnot regionu u progu lat 70. XX wieku wzmocniło te tendencje. Przybierające na sile procesy religijnej odnowy nie tylko miały na celu odnalezienie własnej tożsamości, ale były także formą protestu wobec kulturowej ekspansji Zachodu. Kobięce pretensje o niezależność interpretowane były przez wielu muzułmańskich przywódców jako symbol zwycięstwa obcej kultury, a obrona tradycyjnego statusu kobiety stała się głównym elementem dyskursu nowej epoki. Fundamentalistyczna wykładnia islamu coraz częściej była formą politycznej ekspresji i źródłem społecznej mobilizacji. Rzuciła wyzwanie gwałtownej modernizacji, wester-nizacji i sekularyzacji, które uważane są za nowe formy kolonializmu. Procesy globalizacji generują zmiany kulturowe i strukturalne – na poziomie rodziny, społeczności czy organizacji pracy – postrzegane jako zagrożenie dla tożsamości. Powrót do stabilności i świętości rodziny, więzów pokrewieństwa i lojalności, zwrot ku religijnym praktykom i zwyczajom ma zatrzymać wymienione procesy. Fundamentalizm, hołdując tradycyjnemu modelowi rodziny, legitymizuje sztywne definicje ról płciowych.

Kobieta wobec prawa w Haszymidzkim Królestwie Jordanii

Jordania od odzyskania niepodległości w 1946 roku jest monarchią konstytucyjną. Choć funkcjonują instytucje demokratycznego państwa, takie jak: dwuizbowy parlament, władze sądownicze i wykonawcze, władza króla w tym blisko sześciomilionowym kraju jest potężna. Ostatnich kilkanaście lat to okres gwałtownych przemian politycznych i ekonomicznych. Liberalizacja gospodarki, współpraca z międzynarodowymi instytucjami finansowymi i politycznymi oraz demokratyczne reformy spowodowały, że jesteśmy świadkami bezprecedensowej w historii jordańskiego społeczeństwa ewolucji pozycji

i roli kobiety. Pomimo wysiłku rodziny królewskiej wkładanego w budowanie wizerunku Jordanii jako kraju otwartego, nowoczesnego i liberalnego wielu wyzwań związanych z prawami kobiet jednak nie podjęto. Z jednej strony szybka modernizacja wymusza zmianę dotychczasowych struktur i relacji społecznych, z drugiej – istnieje silne pragnienie zachowania systemu w niezmiennym stanie.

Kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia jordańskiej specyfiki, a zwłaszcza pozycji kobiety w państwowym prawie, jest rola rodziny i plemienia. Skoro pokrewieństwo jest podstawą większości społecznych relacji, to jest także najważniejszą kategorią dla zrozumienia władzy politycznej. Państwo wzmacnia patriarchalne struktury rodzinne, tak że zostają one wplecione w całą sieć relacji z instytucjami publicznymi (por. Tétreault 2000: 80). Doskonałą ilustracją tego typu myślenia jest przemówienie króla Husseina na otwarcie sesji parlamentu:

Rodzina albo plemię w naszym kraju są podstawowymi komórkami społeczeństwa, które czynią nas pełnymi ludźmi. Pozwalają zachować wzniosłe społeczne idee, chronią wspaniałe wartości i przenoszą te piękne tradycje i szlachetne obyczaje w przyszłość. Rodzina – podobnie jak plemię – zawsze była źródłem honoru i dumy. Nigdy zaś ciężarem czy powodem zepsucia, niedoskonałości albo potępienia (Amawi 2000: 158).

Pomimo pozornie otwartego charakteru haszymidzkiej monarchii to więzy plemienne, nie kompetencje, mają decydujące znaczenie na wszystkich poziomach władzy. Wpływają na funkcjonowanie państwowych urzędów i władzy sądowniczej. Centralne miejsce rodziny w społeczeństwie jordańskim silnie związane jest z przekonaniem, że naród to wielka rodzina z królem-ojcem na czele. Spójność społeczna wypływa nie tyle z praw i powinności obywatelskich, ile z idei rodzinnej i plemiennej solidarności. Patriarchalna rodzina i patriarchalne państwo wzmacniają się wzajemnie, ponieważ w relacji z władzą państwową jednostki występują nie jako autonomiczne podmioty, ale członkowie rodzin. „Obywatel musi przynależeć do męskiej grupy pokrewieństwa, religijnej wspólnoty i narodu, by uzyskać dostęp do praw i obowiązków wypływających z obywatelstwa” (Suad 2000: 18). Oznacza to, że zarówno instytucje religijne, jak i państwowe podkreślają polityczną identyfikację dzieci z ojcem. W Jordanii, podobnie jak w większości krajów regionu Bliskiego Wschodu, matka nie może przekazać potomstwu albo małżonkowi swojego obywatelstwa, które nie jest związane z miejscem zamieszkania czy urodzenia, ale z więzami krwi. Sprzężenie między tożsamością religijną i polityczną oraz patriarchalnymi instytucjami i więzami pokrewieństwa przenosi się na relacje z państwem.

Charles Tilly w rozważaniach o obywatelstwie pisze o bezpośredniej prawnej relacji między jednostką a państwem (za: Amawi 2000: 159). Jednocześnie jednak ujmuje on interesującą nas kategorię jako swoiste kontinuum: na jednym końcu byłoby obywatelstwo „mocne, stabilne”, na drugim „słabe”. Rozróżnienie to wydaje się szczególnie użyteczne teoretycznie w kontekście analizy pozycji kobiety wobec prawa w Haszymidzkim Królestwie Jordanii. Choć ma ona zagwarantowane prawa obywatelskie, to ich realizacja jest możliwa jedynie przez męskich członków rodziny, którzy sprawują kontrolę nad zachowaniem i aktywnością kobiety. Jej relacja z państwem nie ma zatem charakteru bezpośredniego. Niezbędny jest męski mediator: mąż, brat, ojciec – bądź szerzej – rodzina, plemię.

Jordański system prawny czerpał z wielu źródeł: Kodeksu Napoleońskiego (zapożyczonego poprzez Imperium Otomańskie i Egipt); szariatu i tradycji plemiennych. Kodeks cywilny w kwestiach związanych z dziedziczeniem, opieką nad dziećmi, małżeństwem czy rozwodem najczęściej odwołuje się do hana-fickiej interpretacji religijnego prawa, choć wiele elementów prawodawstwa pochodzi z innych szkół⁵. Pomimo że konstytucja gwarantuje równość wszystkich obywateli, to szczegółowe rozwiązania prawne dyskryminują kobiety.

Prawo do jordańskiego obywatelstwa

Bezpośrednią inspiracją dla jordańskich rozwiązań w tej kwestii było prawo brytyjskie, które uniemożliwiało kobiecie przekazanie obywatelstwa jej dzieciom, jeśli mąż nie był Brytyjczykiem. Do dziś żona obywatela Jordanii pochodząca z zagranicy bez problemu uzyskuje obywatelstwo po trzech latach pobytu, jeśli jest Arabką, po pięciu, jeśli pochodzi z innej części świata. Jednak jest to niemożliwe w wypadku małżeństwa Jordanki z obcokrajowcem. Może on jedynie pod ściśle określonymi warunkami uzyskać prawo pobytu:

- gdy ma pozwolenie na pracę; nie może ona jednak stwarzać konkurencji na rynku pracy dla Jordańczyków (jest to weryfikowane przez stosowne ministerstwo);

⁵ Sprawa znacznie się komplikuje w wypadku mniejszości religijnych. Państwo uznaje 11 chrześcijańskich kościołów i każdy z nich ma prawo do odrębnej jurysdykcji w kwestiach związanych z małżeństwem, rozwodem i opieką nad dziećmi. W ten sposób między kobietą a państwem oprócz męskiego mediatora staje także instytucja religijna (często – jak w przypadku Kościoła katolickiego czy Ortodoksyjnego Kościoła Syryjskiego – z ośrodkiem władzy religijnej poza granicami kraju).

- ma odpowiednie i wystarczające źródła dochodu;
- prowadzi inwestycje w kraju;
- posiada kwalifikacje pożądane w Jordanii, które nie stwarzają konkurencji na rynku pracy⁶.

Choć z czasem może on się starać o uzyskanie obywatelstwa, to jednak warunki stają się wówczas jeszcze bardziej restrykcyjne, a sukces zależy od osobistej decyzji ministra. Co więcej, obywatelka Jordanii nie może także przekazać swojego obywatelstwa dzieciom, podczas gdy potomstwo Jordańczyka ze związku z zagraniczną żoną uzyskuje je automatycznie. Przepisy to regulujące nie są związane z terytorium, a z pochodzeniem ojca, stąd dzieci nabywają bez trudu jordańskie obywatelstwo bez względu na to, gdzie się urodziły. Obywatelka Haszymidzkiego Królestwa Jordanii nie tylko nie może zapewnić swojemu potomstwu obywatelstwa, ale nawet prawa pobytu. Pozbawione one są wówczas dostępu do państwowej edukacji, opieki zdrowotnej, jak dorosną – także praw politycznych. Nie mogą także widnieć w paszporcie swojej jordańskiej matki, gdzie jest adnotacja: „Nie uwzględnia się dzieci, których ojciec jest odmiennej narodowości”. Na okrutną ironię zakrawa fakt, że obywatelstwo uzyskują niezarejestrowane dzieci ofiar zbrodni „honorowych”. Lata walki organizacji kobiecych o zmianę tych zapisów przyniosły jedynie poprawkę, która pozwala indywidualnie zwracać się do Rady Ministrów z prośbą o przyznanie obywatelstwa dzieciom⁷.

Jordania, ratyfikując CEDAW (Konwencję w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet), wniosła zastrzeżenia dotyczące narodowości dzieci, powołując się na niezgodność z Koranem. Dokładna analiza przedstawionej argumentacji budzi jednak poważne wątpliwości co do zasadności odrzucenia artykułu konwencji, który przyznaje kobiecie i mężczyźnie równe prawa w kwestii narodowości ich dzieci (por. CEDAW art. 9 pkt 2). Rząd w swoim uzasadnieniu powołał się na surę XXXIII, która odnosi się do ustanowienia formalnego związku dzieci z ojcem przez przyjęcie jego nazwiska: „Nazywajcie ich imieniem ich ojców, to będzie sprawiedliwsze u Boga” (Koran XXXIII, 5). Uzyskanie przez dzieci obywatelstwa matki nie ma z tym nic wspólnego, gdyż nie oznacza przecież zmiany nazwiska. Jeśli zatem argumentacja oparta na szariacie jest tak wątpliwa, co leży u źródeł tego dyskryminującego prawa? Najczęściej powtarzanym argumentem jest problem „narodowego bezpieczeństwa”. Pamiętać należy, że ponad połowa mieszkańców Jordanii to

⁶ Rozmowa autorki z kierującą pracami The Jordanian National Commission for Women Asmą Khadir z 23 lipca 2008 roku.

⁷ Jest to skomplikowana procedura, nierzadko skazana na niepowodzenie.

Palestyńczycy. Sytuacja na terenach okupowanych jest od wielu lat dramatyczna, a szanse na jej poprawę w najbliższym czasie niewielkie. Otwarcie szerokich możliwości uzyskania jordańskiego obywatelstwa może zwiększyć, zdaniem wielu polityków, emigrację z przygranicznych przecież terenów palestyńskich, czego mogłyby nie wytrzymać ograniczone zasoby tego niewielkiego królestwa. Interes ten „chroniony” jest jednak połowicznie, ponieważ przepisy te uderzają tylko w kobiety i ich rodziny.

Omawiany przypadek jest doskonałą ilustracją współzależności patriarchalnych struktur i instytucji państwa. Analiza wywiadów i dostępnych dokumentów oraz raportów prawnych pozwala odnieść wrażenie, że wybór obco-krajowca na małżonka jest rodzajem nielojalności wobec narodu, opartego na więzach pokrewieństwa tylko ze strony ojca (por. Amawi 2000). Czy jednak powinny być karane także dzieci brakiem podstawowych świadczeń, takich jak edukacja czy opieka zdrowotna? Nie jest to jedyny przykład, kiedy kobieta w Jordanii ma dostęp do należnych jej praw z tytułu obywatelstwa jedynie przez męskiego mediatora. Obywatelka Jordanii może – zgodnie z międzynarodowymi konwencjami – swobodnie podróżować. Warunkiem realizacji tego prawa jest posiadanie ważnego paszportu. Do niedawna jednak, by go uzyskać, konieczna była pisemna zgoda męża. Choć udało się ten przepis zmienić w 2003 roku, to ciągle notowane są przypadki zatrzymywania kobiet na granicy z powodu sprzeciwu męża (Hassan 2005: 111).

Innym dokumentem stosowanym powszechnie we wszystkich procedurach administracyjnych w Haszymidzkim Królestwie jest książeczka rodzinna. Niezbędna, by otrzymać karty do głosowania i kandydować; zapisać dzieci do szkoły czy młodzież na uniwersytet, wreszcie mieć otwarty dostęp do pomocy socjalnej czy pracy w służbie publicznej (por. Brand 1998: 132). Brak tego dokumentu pozbawia wielu uprawnień płynących z obywatelstwa. Książeczka rodzinna wydawana jest głowie gospodarstwa – tylko mężczyźnie: ojcu, bratu czy mężowi – a wpisane są do niej osoby zależne: kobiety i dzieci⁸.

Prawo cywilne

Kodeks Prawa Cywilnego, który reguluje relacje między obywatelami a państwem, pozwala w niektórych przypadkach odwoływać się do lokalnych zwy-

⁸ Choć ostatnio wprowadzono poprawkę, na mocy której o omawiany dokument wolno występować wdowom i kobietom rozwiedzionym, to jednak dzieci nie mogą być wpisane do ich książeczek.

czajów. „Jeśli sąd nie znajdzie odpowiedniego postanowienia w tym Kodeksie, powinien podjąć decyzję na podstawie prawodawstwa muzułmańskiego (...), jeśli nie ma odpowiedniego przepisu w muzułmańskim szariacie, może odwołać się do zwyczaju” (*Officiall Gazette*, 1976, no. 2645, za: Amawi 2000: 167) – czytamy. Wpływ tradycyjnych obyczajów i struktur opartych na męskim pokrewieństwie jest szczególnie widoczny w prawie rodzinnym. Małżeństwo nie jest w świetle szariatu sakramentem, jest umową cywilnoprawną między małżonkami. Kobieta nie ma jednak zdolności prawnej do decydowania o swoim związku. Do jego zawarcia potrzebna jest zgoda opiekuna prawnego – ojca, brata lub innego męskiego krewnego. Najczęściej oznacza to także jego aktywny wpływ na kształt ślubnego kontraktu. Instytucja ta odzwierciedla głęboko tkwiące w kulturze przekonanie, że kobieta potrzebuje męskiej ochrony, z powodu słabszej pozycji ekonomicznej, mniejszych zdolności intelektualnych i swojej emocjonalnej słabości. Dlatego nawet w tak intymnych kwestiach, jak decyzja dotycząca małżeństwa, między nią a państwem stoi *wali*. Choć szkoła hanaficka dopuszcza wyjątkowe sytuacje, w których nie jest konieczna zgoda opiekuna, to jednak przeważają plemienne zwyczaje łączące honor rodziny z pełną kontrolą kobiecego zachowania.

Prawo do wyboru małżonka dodatkowo ograniczają różnice religijne. Małżeństwo muzułmanki z niemuzułmaninem jest nieważne wobec prawa dopóty, dopóki mąż nie dokonana konwersji na islam (PSL art. 33, za: Amawi 2000: 170). Muzułmanin bez problemu może poślubić niemuzułmankę, jeśli należy ona do wspólnoty Ludów Księgi (islam, chrześcijaństwo, judaizm). Zakłada się jednak, że dzieci automatycznie stają się członkami religijnej wspólnoty ojca.

Żona winna jest mężowi posłuszeństwo w wielu podstawowych kwestiach dotyczących codziennego życia. Kobieta nie ma prawa do wyboru miejsca zamieszkania. Po otrzymaniu opłaty ślubnej zobowiązana jest do pobytu w domu męża, gdziekolwiek on zdecyduje (także za granicą). Jeśli odmówi, traci prawo do alimentów (por. Hamarneh i in. 2007: 44). Choć istnieją obecnie procedury stojące na straży interesu kobiety, to – z powodu braku wiedzy⁹ albo protestu rodziny – rzadko są wykorzystywane. Kobieta może obecnie wpisać do kontraktu małżeńskiego swoją wolę pozostania w kraju, sprzeciw wobec poligamii

⁹ The Jordanian National Commission for Women rozpoczęła niedawno roczną kampanię edukacyjną nazwaną „Moje prawa” (Waraqati). Odpowiedzi na 100 najczęściej zadawanych przez kobiety pytań dotyczących kwestii prawnych są dystrybuowane w postaci ulotek, zamieszczane na stronach internetowych kobiecych organizacji, czytane w radiu przez znane aktorki. Rozmowa autorki z kierującą pracami The Jordanian National Commission for Women Asmą Khadir z 23 lipca 2008 roku.

czy prawo do rozwodu (PSL art. 87, za: Amawi 2000: 172). Jednak nawet w sytuacjach, gdy kobieta jest chroniona przez prawo i może działać autonomicznie, tradycyjne struktury i kulturowe normy jej to utrudniają.

Poligamia (a dokładniej poliginia) jest prawnie dozwolona w Haszymidzkim Królestwie Jordanii. Mąż powinien poinformować zarówno pierwszą, jak i drugą żonę o tym, że jednocześnie pozostaje w innym związku małżeńskim. Jeśli spełni finansowe, jak i prawne warunki, bez problemu może zawrzeć kolejne małżeństwo (por. Hamarneh i in. 2007: 48).

Wiele dyskryminujących przepisów znajdziemy także w procedurach rozwodowych. O ile mąż ciągle może porzucić żonę bez podania przyczyny (por. Hassan 2005: 112)¹⁰, o tyle kobieta ma prawo otrzymać rozwód na życzenie tylko pod warunkiem uzyskania zgody męża i jeśli zwróci opłatę ślubną¹¹. Dla wielu ubogich i wielodzietnych kobiet jest to nieosiągalne (por. Hamarneh i in. 2007: 48). Jordañski Kodeks Prawa Cywilnego przyznaje matce prawo opieki nad dziećmi (Jordanian Civil Code, art. 154, za: Amawi 2000: 173) tylko wtedy, gdy udowodni ona, że jest osobą godną zaufania, by powierzyć jej takie zadanie (ojcom taki warunek nie jest stawiany). Jeśli jednak kobieta zdecydowałaby się na powtórny związek, traci prawo do dzieci (Jordanian Civil Code, art. 156, za: Amawi 2000: 173).

Powyższe przepisy związane z małżeństwem, rozwodem czy opieką nad dziećmi odbijają powszechne przekonanie o hierarchicznym porządku płci. Pomimo równouprawnienia zarówno w sferze religijnej, jak i moralnej prawo cywilne podporządkowuje kobietę mężczyźnie. Choć druga sura Koranu (II, 187) kładzie nacisk na komplementarność płci, głosząc: „one są ubiorem dla was, a wy jesteście ubiorem dla nich”, to pozostałe wersety koraniczne są już bardziej stanowcze:

Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi i ze względu na to, że oni rozdają ze swego majątku. Przeto cnotliwe kobiety

¹⁰ Mężczyzna może porzucić kobietę nawet bez podania przyczyny, jedynie wypowiadając w odpowiednich odstępach czasu formułę odrzucenia (talak). Zabezpieczeniem kobiety w takiej sytuacji jest opłata, jaką mąż musi wnieść w wypadku rozwodu z jego inicjatywy. Choć praktyka ta budzi coraz większy sprzeciw w społeczeństwie jordańskim, nie udało się jej prawnie ograniczyć.

¹¹ Musi oddać całą opłatę ślubną jednorazowo, podczas gdy mężczyzna może ją uiszczać w ratach. Mahr – czyli opłata ślubna – jest to dar dla panny młodej od małżonka. Jest jednym z podstawowych praw żony, a jego wielkość jest ustalana w negocjacjach przed zawarciem ślubu i zależy od pozycji społecznej kobiety. Podstawę tego zwyczaju stanowią słowa Koranu: „I dawajcie kobietom wiana jako dar” (IV, 4) oraz: „A żonom dajcie wynagrodzenie, albowiem doznaliście od nich przyjemności; to jest przepis prawny” (IV, 25).

są pokorne i zachowują w skrytości to, co zachował Bóg. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łóżach i bijcie je! (Koran IV, 34)¹².

Uprzywilejowana pozycja mężczyzny opiera się zatem na jego wyłącznej odpowiedzialności finansowej za rodzinę. Choć kobiety coraz częściej wchodzi na rynek pracy, wnosząc swój wkład do rodzinnego budżetu, to regulacje prawne takich kwestii, jak: ubezpieczenia zdrowotne, zwolnienie podatkowe, świadczenia emerytalne czy dodatki rodzinne, ciągle zakładają, że kobiety nie odpowiadają za utrzymanie rodziny, dlatego faworyzują mężczyzn (por. Hamarneh i in. 2007: 45)¹³. Podobnie prawo spadkowe, uznając odpowiedzialność synów za niezamężne siostry i rodziców, uprzywilejowuje mężczyzn. Społeczne zwyczaje idą jednak jeszcze dalej, wywierając nacisk na kobiety, by w ogóle rezygnowały ze swojej części własności na rzecz braci (por. ibidem: 42).

Wzmocnienie ekonomicznej pozycji kobiety jest milowym krokiem na drodze jej emancypacji, zbudowania silnego poczucia własnej wartości i poszanowania samej siebie, a najważniejszym elementem tego procesu jest dostęp do edukacji. To nie tylko istotny wymóg równego traktowania, ale także niezbędny czynnik rozwoju. Amartya Sen, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, podkreśla: „Wykształcenie kobiet poszerza ich horyzonty, umożliwia im zetknięcie się z pewnymi pojęciami, na przykład z ideą planowania rodziny, daje im większą swobodę, dzięki której mogą mieć większy wpływ na proces podejmowania decyzji w rodzinie, w tym również, jeśli chodzi o poczęcie i rodzenie dzieci” (Heritiér 2007: 609)¹⁴. Wśród korzyści płynących z rozwoju edukacji kobiet wymienia się przede wszystkim:

¹² Z czasem komentarze prawników łagodzą nieco wymowę tego fragmentu, podkreślając, że Prorok pozwolił wprowadzić mężczyźnie wymierzać kary fizyczne własnej żonie, ale uczynił to niechętnie i z odrazą. Nie wolno jednak kobiety bić w twarz, zbyt mocno i zostawiać śladów na jej ciele. Mężczyzna, zanim odwoła się do tego ostatecznego środka, powinien spróbować łagodniejszych form, jak perswazja czy napominanie.

¹³ Alternatywny wobec rządowego raport dotyczący realizacji postanowień ONZ-owskiej Konwencji w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet zwraca uwagę między innymi na następujące kwestie: brak przepisów chroniących kobiety przed dyskryminacją w miejscu pracy; fakt, że tylko mężczyźni mogą korzystać z ulg podatkowych przysługujących gospodarstwom domowym; kobiety nie mogą na równych prawach dysponować swoimi świadczeniami emerytalnymi; regulacje prawa pracy nie dotyczą wielu profesji wykonywanych głównie przez kobiety: służby domowej, ogrodnictwa, gastronomii, członków rodzin pracujących w firmie rodzinnej; brak ubezpieczeń zdrowotnych dla zatrudnionych w rolnictwie i prywatnym sektorze; molestowanie seksualne w miejscu pracy nie jest penalizowane.

¹⁴ Dane jordańskie pokazują bezpośredni związek między upowszechnieniem się edukacji wśród kobiet a liczbą potomstwa. Od 1974 roku dzietność kobiet obniżała się z blisko ośmiorga dzieci do nieco ponad trojga.

- wpływ na liczbę urodzeń, śmiertelność dzieci i niemowląt, poprawę zdrowia rodziny;
- wzrost liczby kobiet ze średnim wykształceniem oznacza ich większą obecność na rynku pracy i tym samym wkład do domowych i narodowych budżetów;
- wzrost dochodów rodziny przekłada się na odżywianie dzieci;
- dzieci – zwłaszcza córki – wykształconych matek mają większe szanse edukacyjne;
- wykształcone kobiety są bardziej aktywne politycznie, znają swoje prawa i umieją z nich korzystać (por. Roudi-Fahimi, Moghadam 2003).

Jordania może się poszczycić naprawdę imponującymi osiągnięciami w zakresie żeńskiej edukacji. 93% dziewczynek uczęszcza do szkoły podstawowej, edukacją na poziomie średnim objętych jest 68% dziewcząt, a 30% podejmuje edukację na poziomie wyższym. Młode kobiety przeważają w szkołach średnich i na uczelniach. Choć ciągle poziom analfabetyzmu jest wyższy wśród kobiet (16%) niż mężczyzn (5,7%), to rezultaty jordańskiej polityki edukacyjnej na tle regionu można uznać za wzorcowe. Pomimo wielu zmian na korzyść pracujących matek w prawie pracy (por. Amawi 2000: 178), ciągle udział kobiet w rynku pracy pozostaje niepokojąco niski (14,7%)¹⁵. Pracują one głównie w edukacji i służbie zdrowia, a ich przeciętna pensja jest o 20% niższa niż w wypadku mężczyzn. Bezrobocie wśród kobiet jest dwa razy wyższe niż wśród mężczyzn (25,6% i 10,3%). Wśród głównych przyczyn takiej sytuacji najczęściej wymienia się kulturowe uprzedzenie wobec pracy kobiet (zarówno wśród pracodawców, jak i rodzin) oraz brak infrastruktury, która pozwalałaby godzić obowiązki domowe z pracą. Jedynym naprawdę optymistycznym wskaźnikiem jest kobieca aktywność ekonomiczna na poziomie lokalnym: kobiety stanowią 70% na rynku mikrokredytów¹⁶.

Podsumowując, choć jordańska konstytucja gwarantuje kobietom równość wobec prawa (por. Konstytucja, art. 6.1, za: Hamarneh i in. 2007: 43) to, w praktyce wiele jej praw jest ograniczonych w najbardziej fundamentalnych kwestiach ich życia. Ma to istotny wpływ na ich pozycję w rodzinie i społeczeństwie.

¹⁵ Dane uzyskane w Ministerstwie Pracy. Wywiad autorki z Etaf Halasa z 23 czerwca 2008 roku.

¹⁶ Por. Arab Human Development Report 2005; Towards the Rise of Women in the Arab World 2006, New York: UNDP.

Kodeks karny

Prawo jordańskie nakazuje traktować żonę z szacunkiem, ona zaś winna jest mężowi posłuszeństwo (Personal Status Law 1976, no. 61, art. 39, za: Amawi 2000: 174). Jego brak – np. wychodzenie z domu bądź podjęcie pracy bez zgody męża – może oznaczać odmowę łożenia środków na utrzymanie rodziny. Silna pozycja mężczyzny jako wyłącznego prawnego opiekuna i żywiciela jest nie do podważenia. Dlatego między innymi sprawy związane z przemocą domową rzadko stają na sądowej wokandzie. Brak ku temu przyzwolenia społecznego i zrozumienia ze strony instytucji publicznych. *Studium o przemocy domowej: wiedza, postawy i społeczeństwo* zlecone przez Narodową Komisję ds. Rodziny ujawniło, że ponad połowa pytanych kobiet nigdy nie zgłosiłaby przemocy wobec nich z powodu braku zaufania do państwowych instytucji takich, jak policja czy system sądowniczy (por. Hamarneh i in. 2007: 43).

Szczególnym przypadkiem przemocy wobec kobiet są tzw. zbrodnie honorowe. Tam, gdzie honor rodziny, ale i publiczna tożsamość mężczyzny zależy od kontroli kobiecej seksualności, dziewictwo jest swego rodzaju własnością mężczyzny rodu, przede wszystkim ojca, potem staje się darem dla męża, wianem wnoszonym do małżeństwa. Jest cennym towarem, pilnie strzeżonym przez całą rodzinę. Na straży kobiecego ciała stoi ponadto obyczajowy kodeks wyznaczający w drobiazgowy sposób reguły zachowania i stroju. Społeczne oczekiwania wymuszane są przez cały zbiór zakazów i nakazów, których kobieta powinna przestrzegać.

Jeśli jesteś Arabką, nie możesz się ubierać w ten sposób, siedzieć w kawiarni, wyjść do kina z kolegą, ludzie natychmiast będą plotkować o tobie. Natychmiast brat by się dowiedział, i co wtedy¹⁷.

Mord honorowy może być wykonywany, gdy któraś z tych granic zostaje przekroczona. Brak dowodów dziewictwa (biologicznego) jest tylko jednym z możliwych scenariuszy. Czasem wystarczy, że kobieta porozmawia z nieznanym mężczyzną (por. *Honoring the Killers* 2004: 19). Choć nie naraża ona bezpośrednio swojej „błony dziewiczej”, to jednak – znajdując się w miejscu, gdzie być nie powinna – przekracza normy społeczne. Granice ekspresji swojej cielesności internalizuje od najmłodszych lat przez cały rozbudowany system sankcji i przestrzennej segregacji, a przede wszystkim instytucji reputacji i obmowy. Kobieta potrzebuje zatem męskiej ochrony i opieki. Od tego, czy mężczyzna sprosta temu zadaniu, zależy jego status:

¹⁷ Wywiad autorki.

Mąż (brat czy ojciec) powinien kontrolować kobietę. Kontrolować to znaczy wiedzieć, kiedy wychodzi i kiedy wraca, gdzie chodzi i z kim się spotyka. Mężczyzna, który nie kontroluje swojej żony, córki czy siostry, nie jest szanowany¹⁸.

Zbrodnie honorowe są aktami przemocy, w których ojcowie i bracia zabijają osoby im najbliższe, ich córki i siostry. Czasem matki i rodzeństwo uczestniczą w tych zbrodniach (por. *Honoring the Killers* 2004: 19). Prawo nie chroni ofiar. Zabójcy na mocy artykułu 340 bądź 98 Kodeksu karnego unikają odpowiedzialności, wychodzą na wolność po kilku miesiącach, najwyżej latach. Artykuł 340 pozwala zredukować wymiar kary w przypadku zabójstwa żony bądź żeńskiej krewnej nakrytej na cudzołóstwie (czasem wystarczy posądzenie o cudzołóstwo). Do niedawna przepis ten całkowicie uwalniał od odpowiedzialności karnej. Artykuł 98 cieszy się jeszcze gorszą sławą. Działanie w „stanie wielkiego gniewu” spowodowane nieobyczajnym zachowaniem ofiary obniża karę (Remanding... 2005: 3). Tutaj nie jest konieczne nakrycie na cudzołóstwie, a definicja nieobyczajnego zachowania zależy od sądu, który nierzadko stosuje ten przepis wobec czynów popełnionych z premedytacją, będących rezultatem długich przygotowań. Rutynowo przeprowadzany test dziewictwa, który dowiedzie, że ofiara nie podejmowała seksualnej aktywności, nie wpływa na wysokość kary. Wystarczy przekonanie, że ofiara przyniosła rodzinie „wstyd i hańbę”. Jedynym formalnym sposobem ochrony kobiety zagrożonej rodzinną zemstą jest umieszczenie jej administracyjną decyzją gubernatora w jedynym kobiecym więzieniu w Ammanie. Są okresy, kiedy potencjalne ofiary swoich rodzin stanowią większość osadzonych (por. *Honoring the Killers* 2004: 19). Tylko gubernator może uchylić swoje postanowienie ale pod warunkiem, że ktoś z krewnych o to wystąpi i zapewni kobiecie bezpieczeństwo¹⁹.

Zbrodnie honorowe stanowią około 20% udokumentowanych morderstw w Jordanii. Instytucja ta jest potężnym mechanizmem kontroli zachowania kobiety. Najnowsze badania pokazują, że 90% ludzi między 18.–25. rokiem życia jest świadoma istnienia tego typu zabójstw, a blisko 40% uważa je za usprawiedliwione²⁰ (*Final Analysis...* 2007: 82). Badania z 2000 roku pokazały, że 76% społeczeństwa (78% to kobiety) była przeciwna zniesieniu opisanego powyżej artykułu 340; 19% było za (por. Droeber 2005: 80). Nadzieją napawa to, że z roku na rok sytuacja się poprawia. Jeszcze kilkanaście lat temu

¹⁸ Wywiad autorki.

¹⁹ Choć prawo wymaga kogokolwiek z rodziny, nigdy nie zdarzyło się, żeby to była kobieta.

²⁰ Na pytanie, czy zbrodnie „honorowe” można usprawiedliwić, 18,4% badanych odpowiedziało, że „zdecydowanie tak”, 21,9% – „raczej tak”.

zbrodnie honorowe były tematem tabu. Obecnie pisze się o nich, dyskutuje, bada. Zebrano ponad 15 tysięcy podpisów pod projektem zmiany prawa, co w Jordanii nieprzywykłej do aktywności obywatelskiej jest rzeczą niezwykłą. Przeprowadzono szkolenia policji i sędziów. Pierwsze rezultaty już widać. W sprawie z końca lipca bieżącego roku sąd skazał trzech mężczyzn na kary od 7 do 10 lat za zabójstwo swojej krewnej (pierwotne wyroki były znacznie wyższe). Zważywszy, że w przeszłości średnia wysokość kary wynosiła 7,5 miesiąca, widzimy istotną zmianę²¹.

Czy jest nadzieja?

Głębsza analiza sytuacji prawnej jordańskiej kobiety nie pozostawia wątpliwości, że w wielu sferach pozostaje ona obywatelką drugiej kategorii. Czy jest zatem nadzieja na zmianę? Jordania stosunkowo niedawno wkroczyła na drogę liberalnych reform, a podstawą demokracji jest społeczeństwo obywatelskie. Choć budowanie niezależnych organizacji pozarządowych jest – ze względu na brak demokratycznych doświadczeń – procesem trudnym, to stają się one powoli elementem politycznego krajobrazu. Istnieje kilkanaście bardzo aktywnych organizacji kobiecych, które ogromnym wysiłkiem starają się zmienić *status quo*, wykorzystując pierwszy od wielu lat powiew politycznej swobody. Tylko w czasie ostatnich dwóch miesięcy wprowadzono poprawki do kodeksu pracy. W najbliższym czasie będą dyskutowane zmiany w kodeksie cywilnym. Podjęto także najbardziej drażliwy temat prawa do jordańskiego obywatelstwa.

Bibliografia

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press.
- Amawi, Abi. 2000. Gender and Citizenship in Jordan. W: Joseph Suad (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press, s. 158–184.
- Bellamy, Richard. 2008. *Citizenship. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

²¹ Rozmowa autorki z Raną Husseini, prawniczką, dziennikarką, znaną obrończynią praw człowieka w regionie. Rana w 1993 roku rozpoczęła kampanię na rzecz zmiany prawa dotyczącego zbrodni honorowych.

- Brand, Laurie A. 2003. Jordan: Women and the Struggle for Political Opening. W: Eleonor Abdella Domatto; Marsha Pripstein Posusney (eds.), *Women and Globalization in the Arab Middle East. Gender, Economy and Society*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, s. 143–168.
- Brand, Laurie A. 1998. *Women, the State, and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*. New York: Columbia University Press.
- Droeber, Julia. 2005. *Dreaming of Change. Young Middle-Class Women and the Social Transformation in Jordan*. Leiden, Boston: Brill.
- Esposito, John. 1982. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Final Analysis & Results & Opinion & Social Research Women's Rights in Jordan*. 2007. Amman: Freedom House.
- Gerami, Shahin. 1996. *Women and Fundamentalism. Islam and Christianity*. New York, London: Garland Publishing, Inc.
- Giddens, Anthony. 2007. *Nowoczesność i tożsamość*. Warszawa: PWN.
- Graham-Brown, Sarah. 1988. *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860–1950*. New York: Columbia University Press.
- Hamaneh, Layla Naffa; All Dabbas, Fatima; Jabiri, Afaf; Al Emam, Nour. 2007. Shadow NGO Report to CEDAW Committee Jordan. Evaluation of National Policy, Measures and Actual Facts on Violence against Women. W: *Towards Equality: Study, Memo, Report*. Amman: Arab Women Organization of Jordan.
- Hassan, Adu Reem. 2005. Country Report: Jordan. W: *Women's Rights in the Middle East and North Africa*. Washington: Freedom House, s. 105–124.
- Héritier, Françoise. 2007. Kobiety, nauka i rozwój. W: Christine Ockrent (red.), *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.
- Honoring the Killers: Justice Denied for "Honor" Crimes in Jordan. Human Rights Watch Report*. 2004, t. 16.
- Kandiyoti, Deniz. 1996. Contemporary Feminist Scholarship. W: Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering Middle East. Emerging Perspectives*. Syracuse: Syracuse University Press, s. 1–28.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, ONZ, 18.12.1979. 2007. W: Christine Ockrent (red.), *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.
- Koran*. 1986. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mernissi, Fatima. 1992. *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*. Cambridge Massachusetts: Perseus Books.
- Nazir, Samira; Tomppert Leight (eds.). 2005. *Women's Rights in the Middle East and North Africa. Citizenship and Justice*. New York: Freedom House, s. 105–123.
- Remanding King Abdullah that Safety and Security Begin at Home. 2005. *Women's Rights News: Human Rights Watch*, 1 (1).
- Roudi-Fahimi, Farzaheh; Moghadam, Valentine. 2003. *Empowering Women, Developing Society: Female Education in the Middle East and North Africa*. Washington: Population Reference Bureau.
- Sonbol, Amira El-Azhary. 2003. *Women of Jordan. Islam, Labor, and the Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Suad, Joseph (ed.). 2000. Gendering Citizenship in the Middle East. W: Joseph Suad (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press, s. 3–32.

- Tétreault, Mary Ann. 2000. Gender, Citizenship, and State in the Middle East. W: Nils Butenschon; Uri Davis; Manuel Hassassian (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East. Approaches and Applications*. Syracuse: Syracuse University Press, s. 70–87.
- Yamani, Mai. 1996. *Feminism and Islam*. New York: New York University Press.
- Yazbeck, Hadad Yvonne. 1998. Islam, Gender and Social Change. W: Hadad Yvonne Yazbeck; John Esposito (eds.), *Islam, Gender and Social Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.